

Páginas de Filosofía, Año XV, N° 18 (enero-diciembre 2014), 27-50
Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue
ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960
<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

ARTICULOS/ARTICLES

¿ES IMPORTANTE LA IGUALDAD POLÍTICA FORMAL?

IS IT FORMAL POLITICAL EQUALITY REALLY IMPORTANT?

Facundo García Valverde
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Resumen:

Una de las críticas más importantes a las democracias contemporáneas señala que si bien todos sus ciudadanos poseen derechos políticos iguales, la igualdad política es puramente formal. Dado que la objeción posee una fuerza normativa considerable, parecería claro que deberían aceptarse trueques entre la igualdad política formal y mejoras en la distribución económica. El objetivo del artículo es mostrar que tales trueques son irrazonables ya que la igualdad política puramente formal tiene un significado expresivo específico que no puede ser expresado de otra forma. El argumento que se utiliza para defender este objetivo tiene un carácter contractualista y señala que el valor de esta dimensión formal de la igualdad política consiste en la expresión de la igualdad moral de las personas de una forma única y en mostrar el debido respeto a la capacidad para un sentido de la justicia de los ciudadanos.

Palabras clave: Democracia, Igualdad moral, Respeto, Libertades políticas

Abstract

One of the most important objections to contemporary democracies claims that although citizens have the same political rights, that equality is merely formal. Since the objection has considerable normative appeal, it would seem that trade-offs between political equal resources and a better economic distribution should be acceptable. The objective of this article is proving that these trade-offs would be unreasonable because formal political equality has a specific expressive meaning that cannot be expressed through other means. The argument defended here is contractualist and it affirms that the value of this formal dimension is that it expresses in a single and unique way the moral equality of persons and that it shows the due respect for the capacity for a sense of justice of the citizens.

Key Words: Democracy, Moral Equality, Respect, Political Liberties

¿ES IMPORTANTE LA IGUALDAD POLÍTICA FORMAL?

I. Introducción

Una de las críticas más comunes a casi todos los sistemas políticos democráticos reales es que ellos declaran una igualdad política entre los ciudadanos que nunca se constata en la realidad. A pesar de garantizar derechos políticos iguales (a votar, a presentarse como candidato a un cargo electivo, a manifestarse, a reclamar, a exigir información y responsabilidad a sus representantes, a organizarse en partidos políticos, a reunirse en asamblea, etc.), existen múltiples factores económicos, sociales y culturales que afectan tanto al ejercicio de esos derechos como al resultado obtenido de ese ejercicio. Los ciudadanos son, al mismo tiempo, políticamente desiguales y políticamente iguales.

Dado esto, es común distinguir entre una dimensión formal y una sustantiva de la igualdad política. La dimensión formal se satisface si las instituciones de participación política reconocen derechos políticos iguales a cada uno de los ciudadanos y la dimensión sustantiva se satisface si el valor que esa libertad tiene para cada uno de los sujetos - la utilidad que pueden extraer de ellos - es aproximadamente igual.

Si bien los factores que pueden incidir en un valor desigual de las libertades políticas son múltiples (extracción racial, capacidades retóricas, conexiones sociales y familiares estratégicas, belleza, educación, motivación, etc.), el poder económico es considerado unánimemente como el principal obstáculo para la traducción de la igualdad formal en igualdad sustantiva. En las democracias reales y contemporáneas, este fenómeno puede constatarse nítidamente durante los procesos de presentación de alternativas, de formación de preferencias, de transmisión de la información, etc. Tales procesos suelen estar dominados por el poder económico ya sea a través de la mayor presencia en los órganos legislativos de ciudadanos provenientes de los estratos económicos más aventajados o bien a través de la mayor capacidad de presión que los distintos grupos de poder pueden ejercer, o bien a través del control de los medios masivos de comunicación. Obviamente, estos mecanismos de dominación de la esfera política se estabilizan y enquistan en la medida en que o bien no existen restricciones al dinero gastado en las campañas electorales o bien no hay un control independiente de los gastos electorales. En este tipo de sociedades, como Estados Unidos, los candidatos tienden a privilegiar los

intereses de sus contribuyentes, generando así una inequidad en el acceso a la conformación de la agenda política (Verba 2003). No parece arriesgado afirmar, entonces, que las desigualdades económicas tienden a reforzarse con la desigualdad política sustantiva.

La crítica a la igualdad política puramente formal se repite en las teorías políticas a partir del siglo XIX. Por ejemplo, los teóricos marxistas la explotaron fructíferamente: de acuerdo con ellos, mientras perdure la propiedad privada de los medios de producción, el Estado continuará siendo un instrumento de explotación en manos de la burguesía. De esta forma, las libertades políticas del proletariado serán siempre formales: nunca podrá ni realizarlas ni competir con las de los capitalistas. Como señaló Karl Marx en *La cuestión judía*, el sufragio universal no es más que un medio que tienen los oprimidos de cambiar de opresores, pero no para eliminar la opresión.

“El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias [...] No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico” (Marx 1997, 24).

Las teorías políticas republicanas y liberales contienen una versión menos radical de la crítica. El republicanismo sostiene que, para hacer realidad el ideal de autogobierno, debe satisfacerse el precepto rousseauniano de que “ningún ciudadano debería ser tan rico como para ser capaz de comprar otro; y ninguno tan pobre para ser constreñido a venderse” (Rousseau 1998, 76). Desde la tradición liberal, John Rawls incorporó en el primer principio de justicia la garantía del valor equitativo exclusivamente para las libertades políticas como forma de responder al problema de la mera formalidad. Así, sostuvo que tal inclusión

“resulta esencial a la hora de determinar una legislación justa y también para asegurar que el proceso político equitativo definido por la constitución está abierto a todos sobre la base de una igualdad aproximada. La idea es incorporar a la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que refleje en esa estructura la equitativa representación de las personas alcanzada en la posición original” (Rawls 1996, 368)

De acuerdo con los demócratas deliberativos, la legitimidad de los procesos deliberativos disminuiría radicalmente si la igualdad política solamente exigiera iguales derechos a participar y a deliberar: un proceso deliberativo llevado a cabo en condiciones de profunda desigualdad y relaciones asimétricas de poder dará como resultado el refuerzo de esas mismas condiciones y, por lo tanto, la conexión entre la justicia del procedimiento y la de resultados se verá seriamente debilitada. Al mismo tiempo, cuando las relaciones entre los ciudadanos no son simétricas sino que están mediadas por efectos del poder económico y social, por prejuicios infundados, por una larga tradición de exclusiones, etc., los procesos comunicativos no pueden hacer desaparecer esos factores de poder (Bohman 1996, Cohen 1989).

Dado que la objeción tiene una fuerza normativa intuitiva, es claro que de ella podría derivarse la necesidad de algún grado de redistribución de los recursos económicos: si la democracia debe ser el gobierno común de ciudadanos iguales, uno de sus objetivos principales debería ser alcanzar y mantener ese grado de redistribución. En última instancia, esos objetivos intentarían cumplir las promesas históricas y políticas de la democracia contemporánea.

Esta derivación implica, obviamente, privilegiar el valor de la dimensión sustantiva de las libertades políticas sobre el de la dimensión formal. La cuestión que surge inmediatamente es si esa dimensión formal retiene algún valor normativo propio o si sólo sería valiosa instrumentalmente. Por ejemplo, uno podría preguntarse conjuntamente con Ronald Dworkin si esa sociedad económicamente igualitaria

“no podría ser conseguida más fácilmente por gobiernos totalitarios en economías subdesarrolladas. Un dictador podría realizar sondeos para aprender qué quiere la mayoría de las personas y dárselo sin las distracciones y gastos de las elecciones; él podría, por ejemplo, promulgar un sistema equitativo de impuestos y redistribución modelado sobre los seguros hipotéticos que defiende” (2010, 390).

Esta pregunta es importante tanto por razones pragmáticas como de justicia no ideal ya que no parece razonable esperar en el futuro cercano de las democracias contemporáneas un incremento global y equitativo del valor de las libertades políticas. Si esto es así, no es claro cómo responder a un individuo que, sabiendo que su voto aislado no podrá cambiar absolutamente nada, decida no votar y dejar que otros decidan; o que, dada esa creencia, decida votar por un candidato B a cambio de una compensación material; o que decida delegar las

decisiones políticas en un sistema epistocrático como el propuesto por John Stuart Mill. Si un individuo o grupo percibe razonablemente que no posee ninguna influencia política significativa sobre las decisiones políticas, ¿por qué no aceptaría un incremento en su grado de participación a expensas de su derecho a votar? ¿Qué estaría perdiendo, después de todo?

El objetivo de este artículo es mostrar que estas preguntas solo pueden responderse si se reconstruye adecuadamente el significado expresivo de la igualdad política formal en las democracias contemporáneas, el cual está vinculado con el reconocimiento duradero y estable de la igualdad moral de los individuos. Para ello, el artículo tendrá la siguiente estructura: en la sección II, se reconstruye una posible justificación instrumental de la igualdad política formal y se muestra su debilidad. La sección III realiza una comparación histórica entre sociedades con igualdad política formal y sin igualdad política formal que permite abstraer dos factores que identifican la diferencia normativa entre ellas: su significado expresivo y su vinculación con un sentido específico de qué significa respetar a un individuo en tanto individuo. Por último, la sección IV ofrece una justificación contractualista de la igualdad política formal que incorpora tales factores y que la exhibe como la forma más estable y duradera de reconocer la igualdad moral de las personas.

II. La debilidad de las justificaciones instrumentales

Esta sección estará dedicada a reconstruir una justificación instrumental típica del valor de la dimensión formal de la igualdad política y a mostrar sus debilidades.

Tal justificación debe presuponer la prioridad de la dimensión sustantiva de las libertades políticas y podría basarse en el siguiente argumento. Una de las condiciones necesarias para la razonabilidad del reclamo por una mejora en la dimensión sustantiva de la libertad política es que los individuos libres posean las capacidades suficientes para desarrollar un sentido de la justicia (es decir, lo que reconoce la igualdad política formal); por ejemplo, un reclamo por la mejora del valor de las libertades políticas de los animales carecería de sentido. Dado que el reclamo por la mejora de las libertades políticas sustantivas es razonable, se sigue que sería razonable reconocer esos derechos políticos formales. Puesto en otros términos, este argumento instrumental típico afirmaría que la igualdad política formal sólo adquiere importancia normativa

como fuente de legitimidad para los reclamos por la dimensión sustantiva; así, desconocer el valor normativo de la dimensión formal podría resultar auto-frustrante.

El problema genérico de los argumentos instrumentales es que la justificación del medio es completamente provisoria e inestable. Como se mostrará en los dos ejemplos siguientes, si se hallasen formas alternativas de mejorar la dimensión sustantiva de las oportunidades políticas y ellas no requirieran de la dimensión formal, ésta debería ser abandonada.

El esquema milliano de voto múltiple para los más educados puede comprenderse como un claro ejemplo de esta prescindibilidad del medio. John Stuart Mill se pregunta en *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo* cómo arribar a una legislación justa y a una distribución de oportunidades que mejore el valor de las libertades políticas: ¿a través de una distribución igualitaria del voto o a través de una distribución desigual que maximice las probabilidades de llegar a esa situación deseable? De acuerdo con el filósofo, si el voto fuera distribuido igualitariamente, las mayorías poco educadas sólo privilegiarían su interés de clase y las políticas resultantes serían injustas e inequitativas. Por lo tanto, un esquema de voto desigual mejoraría equitativamente la situación de todos, incluso la de quienes reciben menos votos (Mill 2001, 191). Puesto en otros términos, no sería irrazonable justificar un mecanismo institucional que asegure una mejor distribución pero que no reconozca la igualdad política formal. La conclusión milliana está basada en una tesis *prima facie* aceptable, según la cual existen determinantes socioeconómicos de la educación y que, a mayor educación de los participantes, mayor será la calidad epistémica del procedimiento. (Estlund 2008, 215-219) Sin embargo, la tesis está sujeta a un desacuerdo razonable cuando se pretende establecer las condiciones necesarias que deberían cumplirse para ser merecedor de una cantidad mayor de votos.

Allende estos problemas específicos, el problema de la inestabilidad del medio es característico de cualquier justificación instrumental. Por ejemplo, piénsese en un esquema que otorgue votos múltiples a los sectores menos favorecidos de la sociedad, mejorando el valor de sus oportunidades para influir políticamente. Nuevamente, el medio causal (la igualdad política) poseería un valor inestable y completamente eliminable.

Un segundo ejemplo puede hallarse en la evaluación moral de un eventual mercado de votos. La compra abierta y pública de votos está legalmente prohibida en todos los países democráticos y los hechos

vinculados con el clientelismo político son utilizados para deslegitimar los resultados obtenidos gracias a esos hechos. ¿Podría una justificación instrumental explicar esta prohibición o debería considerarla como una limitación completamente irracional? El reclamo por la dimensión sustantiva está basado en que el voto – en tanto paradigma de una libertad política formal – es un instrumento ineficiente para producir reformas que mejoren la distribución de oportunidades; en contextos donde no hay probabilidades reales de que ellos sean efectivos para mejorar la distribución económica y educativa, su valor es tan bajo que no es claro cómo esta justificación instrumental legitimaría esta prohibición.

Podría argumentarse que la venta masiva de votos crearía una distribución aún más desigual de las oportunidades para influir políticamente. En una democracia de masas, el precio de un voto individual nunca será demasiado alto y, dada la utilidad marginal del dinero, los menos aventajados serán más proclives a vender sus votos (Hasen 2000, 1329-1331). Esta respuesta, no obstante, no justifica únicamente la prohibición sino un reclamo por un precio más alto para los votos individuales, lo cual podría obtenerse a través de la formación de clubes de compradores. De esta forma, si las justificaciones instrumentales son evaluadas desde la racionalidad estratégica, no es claro por qué no debería reclamarse un precio mayor para los votos y otros recursos políticos formales; si esas justificaciones instrumentales son evaluadas moralmente, no hay buenas razones para concluir que los recursos políticos formales deban ser tratados de alguna manera especial no por el resultado que produzcan sino por lo que representan.

Una vez mostrados los problemas y debilidades de estas justificaciones instrumentales, la próxima sección explorará otras justificaciones.

III. El significado expresivo de la igualdad política y las exclusiones políticas

Si bien los derechos políticos iguales son una realidad normativa básica en las comunidades políticas contemporáneas, recién hace setenta años las exclusiones políticas formales dejaron de ser moneda corriente en sistemas políticos que podían llamarse genéricamente representativos (Przeworski 2008, 292). Dado que es controversial – y posiblemente falso – afirmar que esa extensión de los derechos políticos iguales fue acompañada por una mayor igualdad sustantiva (Przeworski 2009, 297-

306), podría afirmarse o bien que los luchadores sociales por la extensión del sufragio universal produjeron reformas inútiles o bien que, al menos en algún aspecto, ayudaron a producir una sociedad desigual pero relativamente más justa.

El objetivo de esta sección es identificar una variable importante que explicará la mayor justicia de las comunidades políticas que extendieron universalmente el sufragio mientras que la próxima sección evaluará moralmente esa variable. Para ello, se compararán dos tipos de sociedades - aquellas con igualdad política formal pero sin igualdad sustantiva y aquellas desiguales tanto formal como sustantivamente – en relación a dos cuestiones básicas no reducibles a cuestiones de igualdad económica o distributiva: el significado expresivo de los derechos políticos formales (a) y el tratamiento de los excluidos políticos (b).

a. El mensaje expresivo

Como señala Adam Przeworski, desde las primeras extensiones del sufragio en la Inglaterra del siglo XVII hasta 1900, el voto censitario fue la forma predominante de distribución de los derechos políticos. El voto era reconocido institucionalmente únicamente a aquellos hombres que tenían una determinada renta o propiedad y, en los raros casos donde era concedido a las mujeres, los requisitos eran más estrictos (Przeworski 2010, 132-7). La justificación de estas restricciones era tan variable que, incluso, existían algunos argumentos “democráticos”, como el defendido por Montesquieu:

“es de temer que gentes que necesitan trabajar de continuo para vivir se empobrezcan demasiado en un cargo público o descuiden sus funciones; que los artesanos se enorgullezcan; que los libelitos, por su gran número, lleguen a ser más poderosos que los antiguos ciudadanos. En estos casos puede alterarse en la democracia, por interés de ella misma, la igualdad entre los ciudadanos. Pero es sólo la igualdad aparente la que se suprime” (Montesquieu 2007, 75).

Como es claro, esta justificación del voto censitario tiene una estructura similar a la epistocracia milliana. Dado que la representación significa actuar en el mejor interés de todos, es necesario emplear la razón; ésta tiene determinantes sociales – fundamentalmente, la independencia económica respecto de otros sujetos – y, por lo tanto, quienes no satisfacen esos determinantes no pueden actuar en el mejor

interés de todos. Asimismo, la justificación era “igualitaria” ya que nadie era obstaculizado para obtener una mejor posición económica.

El mensaje expresivo de este arreglo institucional es claro. La sociedad queda dividida entre el grupo de los gobernantes con poder económico – por lo tanto, independientes económicamente, conocedores del bien común y con una motivación altruista– y el grupo de los gobernados que carece de poder económico y, por lo tanto, de sabiduría política sobre el bien común y motivados egoístamente. Bajo este mensaje, los derechos políticos no sólo expresaban una forma de respeto sino una forma de apreciación positiva hacia la razón de los beneficiarios. Puesto en otros términos, no sólo se consideraba que quienes poseían un determinado nivel de renta tenían una capacidad para reflexionar sobre el bien común sino que esa capacidad era desarrollada de una manera adecuada y provechosa.¹

Frente a esta vinculación, el comienzo del siglo XX fue testigo de las luchas y reformas impulsadas por los movimientos obreros, los primeros partidos políticos popularmente representativos y las mujeres sufragistas. Las distintas restricciones al goce de los derechos políticos dejaron de ser consideradas como medios para obtener una mejor legislación y la desigualdad política formal se denunció como lo que realmente era, una estrategia para excluir los intereses de las mayorías desaventajadas y privilegiar inequitativamente los intereses de los sectores más aventajados de la sociedad (Przeworski 2008, 307).

En este sentido, la extensión de los derechos políticos siguió un rumbo diferente al de otras extensiones de derechos (por ejemplo, el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo), donde los excluidos luchan por participar del significado de ese derecho. Al cambiar el significado expresivo, la extensión de los derechos políticos fue auténticamente un tipo de micro-revolución institucional y social.

El voto se expandió universalmente y dejó de asociarse directamente con algún poder de influencia real. A diferencia del voto censitario, los derechos políticos extendidos universalmente no

¹ Por supuesto, estas justificaciones “públicas” no deben esconder los intereses y realidades de quienes defendían y promulgaban las restricciones. En este sentido, el caso de los estados sureños de Estados Unidos antes del Acta de los Derechos de Voto es paradigmático. Las restricciones al voto no se relacionaban tanto con un nivel de renta – ya que los blancos pobres no pasarían esos niveles – sino con pruebas de alfabetismo; sin embargo, dado que muchos blancos pobres tampoco pasarían tal prueba, esas restricciones eran reforzadas con “cláusulas de excepción” (*grandfather clauses*), según las cuales quienes tuvieran abuelos que hubieran votado previamente a la Guerra Civil no necesitaban satisfacer tal requisito.

reconocían la calidad superior de los juicios de justicia de un grupo social determinado, sino que los ciudadanos tenían al menos un grado suficiente de desarrollo de esa capacidad para poder reflexionar sobre el bien común. Este reconocimiento, a diferencia de lo que ocurría en el voto censitario, no dependía de alguna conexión causal o comprobación empírica sino de un ideal político normativo respecto de cómo debían ser las relaciones entre los ciudadanos en una sociedad democrática.

La representación más clara de este ideal relacional como fundamento de la igualdad política formal puede hallarse en la situación hipotética de representación rawlsiana, la posición original. Como es ampliamente conocido, en ella hay un conjunto de información (lugar en la sociedad, su riqueza, ingreso, suerte en la lotería natural de talentos, inteligencia, fuerza física, etc.) que queda cubierto por un velo de la ignorancia y que permite que la deliberación entre los representantes sea equitativa, es decir, que ninguno pueda utilizar sus diferenciales de negociación. Esta distinción entre factores arbitrarios y factores relevantes para la deliberación pública sobre los principios de justicia que deben regular la estructura básica de una sociedad no está inscrita en la naturaleza o en la racionalidad del procedimiento de decisión; podrían existir procedimientos alternativos aceptables *a priori*, por ejemplo, la teoría neo-hobbesiana de David Gauthier donde los sujetos posean conocimiento completo de su situación económica y social y en el que la decisión es una función de un balance de fuerzas contrapuestas. Por el contrario, la distinción entre factores relevantes e irrelevantes está basada en la idea de que la igualdad moral de los ciudadanos no puede depender ni de su poder de negociación ni de otras características arbitrarias; así, las características que se usaron típicamente para justificar restricciones al reconocimiento de los derechos políticos (sexo, nivel educativo, renta, etc.) quedan cubiertas por el velo de la ignorancia.

Dado esto, el resultado de la “negociación” entre individuos situados simétricamente tras el velo de la ignorancia debe hacer posible relaciones sociales en las que se respete la igualdad moral de los ciudadanos, es decir, que mantengan y protejan la igualdad moral de la situación inicial. Así, los dos principios de justicia son aquellos que regulan la estructura básica de “una sociedad democrática” (Rawls 1971, xviii); la igualdad formal de los derechos políticos (contenida en el primer principio de justicia) respeta a los individuos y su sentido de justicia en la medida en que les da y asegura una posición igual para realizar juicios autoritativos en relación a asuntos colectivos.

De esta forma, los derechos políticos iguales y protegidos universalmente tienen un mensaje expresivo doble. Por un lado, afirman la igualdad moral entre los ciudadanos de una comunidad política, la cual está basada en el reconocimiento de la posesión de una capacidad para el sentido de justicia. Por el otro, afirman un compromiso con un tipo de relaciones igualitarias en la esfera pública en las cuales ningún ciudadano pueda ser excluido de los procesos de decisión o tratado de manera desigual por características arbitrarias. A diferencia del voto censitario, la sociedad igualitaria ya no queda dividida entre grupos que tienen poder político y los que carecen completamente de él, sino que aparece poblada únicamente por ciudadanos que se respetan mutuamente cuando consideran que los intereses y juicios políticos de los otros deben ser tomados igualmente en cuenta a la hora de decidir cuestiones políticas.²

b. La consideración de los excluidos políticamente

Si el significado expresivo de los derechos políticos difiere en las sociedades recién consideradas, el tratamiento debido a los sujetos que son excluidos formalmente del poder político también debe ser distinto. Una posible forma de identificar esta diferencia consiste en distinguir dos sentidos en los que puede respetarse a un individuo.

Esta forma de identificar la diferencia entre esas sociedades es prometedora porque tanto las sociedades democráticas como las no-igualitaristas consideran que su estructura política no falta el respeto a nadie. Quienes justificaban las exclusiones o restricciones al voto no consideraban que se estuviera faltando el respeto al individuo excluido o cuyo juicio político recibía menor valor; por ejemplo, Mill insistía en que su esquema epistocrático no podía ser considerado humillante por quienes recibían menor cantidad de votos. Por el contrario, las luchas por la extensión del sufragio estaban, en parte, basadas en la idea de que los excluidos estaban siendo humillados, es decir, que no se respetaba su real valor moral. Dado esto, esas sociedades deben diferir en su concepción del respeto.

En términos generales, hay dos usos posibles del concepto de respeto. Un primer uso se registra en afirmaciones de respeto a la honestidad de un comerciante, de respeto a la originalidad de una obra de arte, de respeto al esfuerzo de un estudiante, etc. Un segundo uso puede identificarse cuando se afirma que se respeta el mar, que se respetan las

² Agradezco a un referí anónimo de *Páginas de Filosofía* por señalarme cierta ambigüedad en una versión previa de este argumento.

leyes, que se respeta a un individuo por ser un individuo, etc. La diferencia entre estos dos usos es clara: mientras que en el primer uso hay un juicio de valor positivo hacia el objeto de respeto (el esfuerzo del estudiante, la honestidad del comerciante, etc.), en el segundo hay, por un lado, un reconocimiento de una característica del objeto de respeto (la peligrosidad del mar, la obligatoriedad de la ley, etc.) y, por otro lado, una regulación parcial de la conducta por ese reconocimiento.

Estos dos usos han sido diferenciados en la literatura de múltiples maneras pero la distinción más nítida e influyente ha sido trazada por Stephen Darwall (1977). De acuerdo con ésta, el primer uso representa un respeto evaluativo que implica una apreciación positiva de ciertos rasgos relacionados con el carácter individual o de la excelencia en la realización de un determinado acto. Este respeto evaluativo admite grados, los cuales dependen de la satisfacción de ciertos estándares objetivos y es consistente con juicios negativos acerca de otros hábitos o realizaciones personales. Por ejemplo, un individuo puede respetar más la honestidad de un comerciante que la de otro y, al mismo tiempo, no respetarlo como amigo.

El segundo uso del respeto es denominado por Darwall “respeto como reconocimiento” y es definido de la siguiente forma: “una disposición a dar un peso apropiado en las propias deliberaciones a alguna característica del objeto en cuestión y actuar consistentemente con ese peso” (Darwall 1977, 38). Así, cuando se afirma que se respeta a un individuo en este segundo sentido, se reconoce en él una característica especial (ser una persona) que debe ser tomada en cuenta en las deliberaciones prácticas. Este respeto como reconocimiento, conectado visiblemente con la noción kantiana de dignidad, implica la posibilidad de tratos humillantes o denigrantes, en los que se ignore el peso de esa característica en las deliberaciones prácticas.

Una segunda característica de este respeto como reconocimiento es que no admite grados: se respeta a una persona en tanto persona o no se la respeta; se respeta una ley o no se la respeta. Si un individuo considera que un impuesto es injusto y no reconoce la obligatoriedad de la ley que lo fuerza a pagar, entonces no respeta a la ley así como tampoco lo hace si cumple intermitentemente con la ley.

Dada esta breve y esquemática definición, estos dos sentidos de respeto difieren en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, mientras que el respeto evaluativo admite grados, el respeto como reconocimiento es una actitud binaria. En segundo lugar, el respeto evaluativo no implica, por sí sólo, alguna restricción determinada acerca

de cómo tratar al objeto de respeto. Un lector puede respetar a Mario Vargas Llosa por su obra literaria pero ello no implica que deba restringir su actitud de algún modo; si asiste a una conferencia del autor, puede acercarse y saludarlo o puede no hacerlo; puede perseguirlo hasta su hotel o criticarlo por que no le firmó su ejemplar de *Conversación en la Catedral*. En todas esas acciones, su respeto evaluativo por la obra de Vargas Llosa no se ve afectado. En tercer lugar, el significado de perder el respeto por alguien es completamente distinto. La pérdida del respeto como reconocimiento no se relaciona con la evaluación de las acciones o del carácter de un individuo, sino con tratarlo de una forma que no reconoce la característica que lo hace persona; como señala Laurence Thomas

“el tratamiento injusto hacia las personas no implica lógicamente la negación del hecho de que ellas tengan talentos y capacidades para perseguir sus objetivos con alguna esperanza de éxito ni que se puedan apreciar los fines académicos y de otras profesiones. Si lo implicara, entonces estaríamos lógicamente comprometidos a la tesis absurda de que no podemos tratar injustamente a aquellos que carecen de talentos naturales para perseguir sus fines” (Thomas 1995, 261).

Puesto en otros términos, un individuo puede ser estimado y suscitar evaluaciones positivas por parte de los otros pero no ser respetado porque los otros desconocen las restricciones que su carácter de persona impone.

La explicación de por qué excluir políticamente a un individuo es considerado una falta de respeto en una sociedad y no en otra surge de esta distinción entre los usos del concepto de respeto. La discusión sobre las leyes Jim Crow en Estados Unidos –que negaban o limitaban drásticamente los derechos políticos a la población negra– ilustra claramente cómo estos usos del concepto de respeto limitan o no el tratamiento que una comunidad política puede dar a sus habitantes.

Booker Washington era un político afroamericano influyente que recibía la aprobación y ayuda financiera de numerosos ciudadanos y políticos blancos. Su propia historia de ascenso social –desde una plantación en el Sur de Virginia hasta fundar una universidad– representaba un modelo de vida para su propia comunidad. Washington consideraba que la sociedad del Sur de los Estados Unidos no estaba preparada para extender los derechos políticos a la población negra, que los negros no debían protestar por esta situación y que debían, primero,

educarse para obtenerlos. Por el contrario, William Du Bois llamaba a Washington “un Tío Tom” (una persona sin respeto por sí mismo) porque no protestaba por las injusticias de la sociedad blanca y aceptaba que se ignoraran los derechos de los negros.

Esta agria polémica de la comunidad negra estadounidense muestra la vinculación entre estos dos sentidos de respeto y los derechos políticos. La posición de Du Bois defiende una vinculación entre el respeto como reconocimiento y los derechos políticos ya que éstos no debían ser otorgados como consecuencia de un juicio positivo a los individuos sino como el reconocimiento de que son personas y de que, por lo tanto, no podían tomarse decisiones colectivas excluyendo o restringiendo su participación. Por el contrario, la posición de Washington considera que los individuos debían hacerse merecedores de esos derechos políticos, es decir, que dependían de un juicio valorativo de los otros sobre sus acciones y juicios políticos. Así, su posición vincula los derechos políticos con el respeto evaluativo.

Dado esto, los reclamos de los excluidos formalmente del poder político son moralmente distintos según el sentido de respeto que se conecte con los derechos políticos iguales. Las sociedades no democráticas defienden una vinculación con el respeto evaluativo y, por lo tanto, los excluidos no pueden sentirse razonablemente insultados de la misma forma que un escritor no puede sentirse razonablemente insultado por que su libro no genera críticas positivas; la exclusión únicamente expresa un juicio negativo respecto de sus capacidades intelectuales para razonar sobre la justicia pero no expresa (ni deja de expresar) que los excluidos tengan un valor moral menor en tanto personas.

Por el contrario, las sociedades democráticas vinculan los derechos políticos con el respeto como reconocimiento. Bajo esta conexión, sí puede explicarse el insulto y la humillación de los excluidos políticos porque tal tratamiento expresa un rechazo a considerar que el hecho de ser persona genere en la comunidad política una obligación de no ignorar sus juicios de justicia y de no reemplazarlos.³

³ Es importante responder aquí una posible objeción, según la cual ni siquiera en las democracias contemporáneas, cualquier exclusión implica necesariamente un insulto o una humillación. En la mayoría de las democracias, los niños, quienes sufren enfermedades mentales, los extranjeros y los condenados penalmente son excluidos del ejercicio del voto, y típicamente no se cree que ellos sean insultados. Si esto es así, entonces, la vinculación con el respeto como reconocimiento dejaría de ser clara. Estas exclusiones típicas se diferencian de las exclusiones insultantes en que las primeras no son permanentes pero las segundas sí lo son; cuando el extranjero cumple un tiempo de residencia en la comunidad política o cuando el niño llega a la mayoría de edad, obtiene

IV. La igualdad política formal como expresión de la igualdad moral

En la sección previa, se identificaron dos elementos conceptuales que distinguen a una sociedad democrática que reconoce derechos políticos iguales de una que no lo hace. En primer lugar, un significado expresivo que reconoce un desarrollo suficiente de la capacidad para reflexionar sobre asuntos de justicia y, en segundo lugar, una concepción del respeto debido a un ciudadano que apela al respeto como reconocimiento, según la cual la exclusión política implica desconocer su carácter de persona.

Ahora bien, la pregunta central de este artículo es por qué tales elementos hacen de la igualdad política formal un ideal normativo valioso. Esta sección desarrollará el argumento que permite mostrar ese valor. Para hacerlo, se analizará una propuesta reciente de Steven Wall que asume que los individuos tienen un igual valor moral pero niega que ello implique, excepto por razones instrumentales, un compromiso con que los individuos posean iguales oportunidades formales para participar políticamente en las deliberaciones sobre el bien común. Si puede demostrarse que esta propuesta de Wall fracasa en respetar la igualdad moral de los individuos, se habrá mostrado que la igualdad política formal es la única forma de expresar la igualdad moral de los individuos.

a. El desafío de Wall al significado expresivo de la igualdad política formal

El objetivo del desafío planteado por Wall es mostrar que el significado expresivo de la igualdad política formal – expresar la igualdad moral de las personas – puede ser canalizado a través de otras políticas e instituciones. Por ejemplo, la igualdad moral podría ser expresada a través de garantizar iguales oportunidades para desarrollar un plan de vida o aumentar el bienestar individual. Si esto es así, sería perfectamente aceptable una sociedad que

“garantizara a todos los ciudadanos iguales libertades civiles y una porción equitativa de riqueza y que asegurara estos derechos en sus documentos políticos fundacionales y en su estructura

todos sus derechos políticos y deja de ser excluido. En cambio, en sociedades formalmente desiguales, la exclusión es permanente o bien conceptualmente (como en el caso de las monarquías hereditarias) o bien fácticamente (como aquellas donde es muy difícil alcanzar el nivel de ingreso o de educación requerido.)

constitucional básica. Esa garantía podría plausiblemente ser comprendida como constituyendo las bases sociales del autorrespeto. Al garantizar a cada ciudadano iguales libertades civiles y una parte equitativa de la riqueza, las instituciones políticas básicas de la sociedad afirmarían el igual valor moral de todos haciendo así más sencillo para cada ciudadano su desarrollo de un sentido seguro y estable de autorrespeto” (Wall 2007, 429).

De esta forma, según Wall (2007, 428) un esquema institucional que distribuya desigualmente las libertades políticas sigue reconociendo la igualdad moral de las personas. Por ejemplo, él sostiene que una sociedad de accionistas, en la que quien posee mayor cantidad de acciones posee mayor cantidad de votos y poder de decisión, no insulta a quienes tienen menor cantidad de votos. No parece razonable afirmar que los accionistas minoritarios se perciban a sí mismos como moralmente desiguales ni que el esquema exprese ese mensaje institucional. Por tanto, las desiguales libertades políticas no implicarían una desigualdad moral.

Hay tres razones por las que el ejemplo no puede establecer la conclusión. En primer lugar, la distribución de derechos políticos en una sociedad comercial no es, realmente, una distribución de poder político – tal como se lo entiende típicamente – sino de poder de decisión sobre un bien particular y definido. En segundo lugar, las sociedades comerciales tienen objetivos distintos a los de una sociedad política. La desigualdad de votos en la sociedad de accionistas únicamente reconoce que quien realiza la mayor inversión debe tener mayor poder de decisión sobre los riesgos que se toman. De aquí, no es posible inferir que esa distribución suponga que quien realiza la mayor inversión sea el que tome las mejores decisiones. En cambio, incluso la misma justificación pública del voto censitario debía reconocer que la desigualdad política implicaría una mejora de la calidad en las deliberaciones públicas. En tercer lugar, los excluidos de la sociedad anónima, los que no tienen ni siquiera un voto, no perciben esa exclusión como un mensaje humillante o como una falta de respeto. En definitiva, los arreglos institucionales de una sociedad comercial no tienen una relación expresiva directa con la igualdad moral de las personas.

A pesar de que el ejemplo concreto sea insuficiente, la pregunta central formulada por Wall se mantiene. El núcleo de la discusión está constituido por cuáles son los factores que permiten afirmar la igualdad moral de las personas. La tesis de Wall afirmaría que estos factores son

las necesidades individuales de cierto grado de bienestar y su necesidad de recursos y protecciones para desarrollar su plan de vida. Si estos factores son reconocidos y asegurados por el poder público, su igualdad moral sería reconocida públicamente. El próximo apartado abordará directamente si esto es aceptable para individuos moralmente iguales.

b. La inconsistencia de una sociedad formalmente desigual

Incluso si se asume la tesis de Wall, una sociedad que no garantiza derechos políticos iguales debe tomar decisiones públicas y algunos de sus miembros deberían ser los responsables por hacerlo: la sociedad debe definir de dónde se extraerán los recursos necesarios para garantizar el bienestar individual, si el Estado privilegiará o no ciertos planes de vida sobre otros, si una determinada distribución de bienestar es equitativa o no, etc. Independientemente del criterio utilizado para seleccionar esos individuos con poder de decisión, los juicios de justicia que algunos individuos realicen serán imprescindibles y, por lo tanto, su capacidad para un sentido de la justicia será reconocida públicamente.

¿Es consistente afirmar la igualdad moral de las personas cuando a algunos individuos se les reconoce su capacidad para un sentido de la justicia y a otros no? ¿se puede afirmar la igualdad moral pero permitir a unos tomar decisiones vinculantes y a otros no? La única forma en que la respuesta sea positiva es si tal esquema resultara aceptable en términos contractualistas, es decir, si pudiera ser razonablemente aceptado (o al menos no rechazado) por todos los afectados. La comprobación más obvia de esta aceptabilidad sería realizar una votación por la cual los individuos decidan si renuncian o no a sus libertades políticas⁴. Si decidieran renunciar a esas libertades, la sociedad imaginada por Wall sería aceptable en términos igualitarios y, por lo tanto, no implicaría el desconocimiento de la igualdad moral.

⁴ Tal decisión colectiva es absolutamente hipotética y el argumento posterior muestra que el argumento de Wall no es ni siquiera conceptualmente posible. Uno de los hechos históricos importantes que deberían tomarse en cuenta para un rechazo político – y no sólo teórico – es que, de hecho, ese tipo de decisiones no se toman democráticamente sino a través de golpes de estado, revoluciones, etc. En este sentido es importante recordar, junto a Amartya Sen, que durante la India de Indira Gandhi, la “aceptabilidad” de la situación de emergencia, que suprimía derechos políticos y humanos básicos, fue sometida a votación y “el electorado indio demostró que no tenía menos ganas de protestar contra la denegación de libertades y derechos básicos que de quejarse de la pobreza económica” (Sen 2000, 189)

Sin embargo, Wall no puede echar mano consistentemente de esta estrategia. Una vez que los individuos renuncian a sus derechos políticos formalmente iguales, ninguno tiene, de ahora en más, el derecho a reclamar sobre las decisiones políticas tomadas ni el derecho a que se revoque su propia decisión previa. Una vez que renuncia a utilizar legítimamente su capacidad para un sentido de la justicia, quienes deberían juzgar la justicia de esos reclamos son los mismos individuos que detentan actualmente el poder. Después de todo, él mismo autorizó que otros tomen las decisiones políticas y aceptó que sus juicios sean completamente irrelevantes. Así, aunque el esquema podría tener un origen, la estabilidad del propio esquema se sustenta sobre el no reconocimiento de la capacidad para reflexionar sobre la justicia de los ciudadanos.

c. Razones para la defensa de la igualdad política formal

El siguiente paso del rechazo de la sociedad imaginada por Wall debe consistir en aclarar a qué razones apelarían los individuos. En este apartado se argumentará que hay tres razones que funcionarían como base del rechazo: que la sociedad de Wall defiende una concepción inadecuada del respeto debido a individuos moralmente iguales, que no expresa de manera estable la igualdad moral de las personas y que no reconoce la capacidad individual para un sentido de la justicia.

La primera razón utiliza la distinción previa entre los dos usos de respeto. Si a los ciudadanos no se les reconoce el desarrollo de la capacidad para un sentido de la justicia, entonces ellos mismos no podrían evaluar si su exclusión implica o no una falta de respeto o, por lo menos, tales juicios serían irrelevantes.

Si la corrección de esta concepción del debido respeto no depende del juicio de los excluidos políticamente, ¿de qué dependería? Wall recurre al siguiente criterio: dado que es evidente que existen individuos con un desarrollo mayor que otros de la capacidad para un sentido de la justicia, se sigue que la distribución del poder político debería beneficiar formalmente a quienes tienen mayores probabilidades de alcanzar un resultado correcto en sus deliberaciones, es decir, quienes poseen un desarrollo mayor de esa capacidad. Esta distribución no violaría el principio de igual respeto ni el de la equidad procedimental porque, aunque las instituciones deben *tratar a todos* con igual respeto, eso no

“implica sostener que las instituciones deben tratar los juicios de los ciudadanos con igual consideración y respeto [...] diseñar las

instituciones políticas para favorecer posiciones sólidas sobre posiciones erradas no menosprecia la capacidad de cada ciudadano para formar posiciones válidas. Además, si el objetivo es respetar la naturaleza racional de las personas, ese objetivo se satisface mejor al respetar su capacidad racional para formar posiciones sólidas y no su tendencia a formar posiciones equivocadas” (Wall 2007, 434).

Dado esto, la posición de Wall hace que la definición de qué significa que una institución respete a alguien dependa de aquellos individuos que poseen mayores probabilidades de alcanzar un resultado correcto como, por ejemplo, una elite de académicos.

Esta posición se sostiene únicamente si las libertades políticas están ligadas a un respeto evaluativo y no a uno entendido como reconocimiento. Ahora bien, esta ligazón no puede ser aceptada por un criterio contractualista ya que éste parte de la idea de que el tipo de respeto que representa cualquier situación contractualista de decisión es un respeto que hace de ciertas características (en este caso, ser persona) un factor a tomar en cuenta en las deliberaciones públicas.

La segunda razón muestra la debilidad del esquema propuesto para expresar institucionalmente la igualdad moral, especialmente cuando se compara con la capacidad demostrada por un esquema con derechos políticos formalmente iguales. Cada cierto período de tiempo, las comunidades políticas democráticas son testigos de cómo los medios de comunicación comienzan a transmitir avisos publicitarios con políticos que expresan unas pocas consignas, que se muestran serios o sonrientes; con estas señales, los ciudadanos reconocen que en poco tiempo más ejercerán su derecho político más básico, el de votar. Cuando lo hagan, sabrán que su voto se perderá anónimamente entre los votos de un político, de un obrero, de un potentado de la industria del petróleo, de una celebridad de la televisión, de un ciudadano que no pudo resistirse a las fuerzas del clientelismo político, etc. Durante ese día, tendrá la razonable creencia de que su juicio sobre las alternativas políticas disponibles tiene el mismo valor y peso que el de cualquier otro ciudadano, independientemente de su situación económica y de las razones que motiven la decisión. En las democracias contemporáneas, el día de la votación pareciera ser la expresión más poderosa de la igualdad: todos cuentan como uno y nada más que como uno. Por supuesto, una vez acabado el acto electoral, la desigualdad política sustantiva

comienza a actuar pero el mensaje del voto igualitario es tremendamente prístino.

Tal experiencia, efímera pero profundamente real, no está disponible en el esquema de Wall y, de hecho, no presenta un equivalente. Los individuos utilizarían tanto los recursos como las libertades civiles de muy variadas formas y con distintos niveles de éxito; así, obtendrían distintos niveles de bienestar. El ejercicio de esas libertades no ofrecería otra visión más que las de sus diferencias interpersonales tanto en recursos como en el valor de las oportunidades. De esta manera, si bien es cierto que la igualdad formal de libertades civiles constituye algún tipo de expresión de la igualdad moral de los individuos, es claro que esa expresión es inestable y frágil, a diferencia de lo que sucede con la igualdad formal de las libertades políticas.

Wall dispone de un último recurso para defender su sociedad no igualitaria: mostrar que el significado expresivo de los derechos políticos iguales es absolutamente convencional. A través del análisis de este recurso, se obtendrá la tercera razón para rechazar la sociedad imaginada por Wall.

Toda institución política y práctica poseen alguno o algunos elementos convencionales. Estos elementos producen expectativas y creencias nuevas que no hubieran surgido con un desarrollo alternativo de la práctica o de la institución. Por ejemplo, la antigua práctica de quitarse el sombrero cuando alguien se encuentra con un conocido en la calle no tenía una conexión intrínseca con una expresión de respeto. ¿Por qué, por ejemplo, ese mensaje no era enviado a través de tocarse tres veces el sombrero o levantar únicamente el ala del sombrero? Si bien la conexión entre esa práctica y la expresión de respeto era claramente convencional y contingente, una vez que se había desarrollado generalmente, alguien razonable podía sentirse insultado si un conocido no se quitaba el sombrero cuando se encontraban en la calle.

De acuerdo con Wall, la explicación del significado expresivo de los derechos políticos iguales es análoga a esta práctica, es decir, que es puramente convencional. Según él, una explicación convencional

“descansa en la idea de que si sus miembros no tuvieran las creencias que dan a las instituciones el significado que tiene para ellos, ellos no podrían ser racionalmente culpados por no tener tales creencias; las creencias que dan a las instituciones su significado son el resultado de hechos sociales contingentes e históricos” (Wall 2007, 432)

mientras que una explicación de ese significado es crítica cuando “es una función de las creencias que son exigidas racionalmente” (*Ídem.*)

Por ejemplo, imagínese una sociedad que distribuye libertades políticas de acuerdo a criterios raciales y esto no es considerado insultante por ningún miembro de la sociedad. De acuerdo con Wall, la mejor explicación para la imperceptibilidad del insulto es que los miembros de esa sociedad tienen creencias irracionales sobre la clasificación racial y su significado. Por lo tanto, la mejor explicación de esas creencias es crítica y no convencional, es decir, es una explicación que brinda “razones para rechazar instituciones y prácticas con independencia de los contingentes significados expresivos que las prácticas podrían llegar a tener en una circunstancia u otra.” (Wall 2007, 433)

De acuerdo con el autor, el significado expresivo de las instituciones democráticas no tiene fuerza justificatoria independiente porque no depende de una explicación crítica sino de una convencional. En otros términos, si los reformistas políticos no hubieran reclamado la igualdad política formal, si el sufragio universal e igualitario no se hubiera extendido, si las restricciones a las libertades políticas no hubieran sido una estrategia para impedir que ciertos grupos sean representados inequitativamente sus intereses, entonces no sería racionalmente exigible que los ciudadanos tengan la creencia de que la desigualdad política formal es un insulto.

Este último recurso, sin embargo, no explica de qué manera alternativa podría reconocerse en los individuos la capacidad para un sentido de la justicia. A pesar de la convencionalidad y contingencia de la mayoría de las prácticas humanas, ellas reconocen que si algo o alguien tienen una determinada característica, deben ser tratados de una forma específica. Puesto en otros términos, aunque las expresiones de respeto mantengan un elemento convencional, su justificación proviene de aquello que reconocen y no tanto del análisis de la práctica en sí misma. Esta creencia acerca de la relación entre una expresión de respeto y una cualidad reconocida por el emisor no es convencional, en el sentido en que Wall la define, sino que es esencial: no hay expresión de respeto si su emisor no reconoce en el otro esa cualidad o propiedad.

En esta dirección, las libertades políticas son una forma parcialmente convencional que las sociedades modernas han hallado para expresar respeto por la capacidad de un sentido de justicia de los individuos y, así, reconocer la igualdad moral de las personas. Por

supuesto, se podrían imaginar otras formas de reconocer esta capacidad como, por ejemplo, la utilización de un sorteo para la selección de cargos o que el peso del voto sea proporcional al nivel en el que el individuo está afectado. Sin embargo, todas esas prácticas expresan eficazmente ese respeto porque reconocen la capacidad para un sentido de la justicia en los individuos.⁵ La expresión de respeto de Wall no lo hace de ninguna forma.

La asunción de que el significado expresivo de los derechos políticos iguales es parcialmente convencional no implica que se pueda reducir completamente a su aspecto convencional. Por el contrario, como la sección III mostró, el significado expresivo de los derechos políticos se modificó a lo largo del tiempo con la historia de las distintas restricciones, ampliaciones y luchas por los derechos políticos. Esas modificaciones no se produjeron de manera contingente o casualmente, como lo requeriría una explicación puramente convencional, sino como el resultado de conflictos, luchas y tensiones por adquirir un estatus tal que confirme pública e institucionalmente la igualdad moral de las personas.

V. Consideraciones finales

Este artículo mostró que la dimensión formal de la igualdad política es una herramienta parcialmente convencional que puede reconocer de manera estable y clara la igualdad moral de los individuos tanto en el significado expresivo de los recursos políticos formales como en la interpretación del debido respeto que es inherente a esta distribución.

La formalidad de la igualdad política no es el valor político más popular para defender. Sin lugar a dudas, la democracia sólo podrá honrar sus promesas y su capacidad transformadora cuando los ciudadanos disfruten de un valor aproximadamente igual de sus recursos políticos, es decir, cuando sean políticamente iguales en un sentido sustantivo.

⁵ Un réferi anónimo de *Páginas de Filosofía* señaló que la elección por sorteo eliminaría el derecho a elegir representantes de las libertades políticas y que, por lo tanto, no respetaría la igualdad moral. Por el contrario, creo que sí la respetaría ya que tal práctica reconocería que cualquier individuo tiene la capacidad para desarrollar un sentido de la justicia. Sin duda, el derecho a elegir representantes se vería seriamente restringido pero el argumento reconoce que las libertades políticas son parcialmente convencionales. La caída en desuso del mecanismo del sorteo como procedimiento de decisión debe explicarse por otras razones que, por razones de espacio, no pueden incluirse aquí.

Estos reclamos por la igualdad del valor de las libertades políticas son una consecuencia casi directa de la evolución histórica y social del significado expresivo que se reconstruyó previamente; a medida que el ejercicio de los derechos políticos no conducía a la modificación esperada de las realidades sociales, el centro de la disputa política se trasladó hacia la esfera económica y social. Dado esto, las esferas de discusión tomaron una relativa independencia que hizo que, por ejemplo, surgieran concepciones igualitaristas de justicia distributiva como el igualitarismo de la suerte que promueve distribuciones igualitaristas al precio de humillar, exigir revelaciones vergonzosas o emitir juicios de responsabilidad personal (Anderson 1999, 287-337).

Esta reconstrucción del desarrollo del significado de las libertades políticas exige, entonces, adoptar una perspectiva plural con respecto a la igualdad política ya que sus dimensiones formal y sustantiva debían ser reconstruidas y evaluadas con conceptos prácticos distintos. Así, el insulto por ser excluido de los procesos políticos de toma de decisiones se mostró, por un lado, como genéricamente diferente al de tener menores oportunidades para participar efectivamente y, por otro lado, como una falta de respeto moral que no es equiparable a tener menor poder para ejercer influencia política.

Este abordaje de la igualdad política con una perspectiva pluralista permitió mostrar que, aunque existen conexiones entre las distintas dimensiones, no puede apelarse a un único valor o medida común para juzgar posibles trueques entre la igualdad formal y la igualdad sustantiva de las libertades políticas.

Bibliografía

- Anderson, E. (1999), "What is the Point of Equality?", *Ethics*, vol. 109, pp. 287-337
- Cohen, J. (1989), "Economic basis of deliberative democracy", *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, pp. 25-50
- Cohen, J. (2003), "For a Democratic Society", en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 86-138
- Darwall, S. (1977), "Two kinds of Respect", *Ethics*, vol. 86, pp. 41-45
- Dworkin, R. (2011), *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Harvard University Press

- Estlund, D. (2008), *Democratic Authority*, Princeton, Princeton University Press
- Hasen, R. (2000), "Vote Buying", *California Law Review*, vol. 88, pp. 1323-72
- Marx, K. (1997), *La cuestión judía*, Madrid, Santillana
- Mill, J. S. (2001), *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid, Alianza
- Montesquieu (2007), *Del Espíritu de las leyes*, Buenos Aires, Losada
- Przeworski, A. (2008), "Conquered or Granted? A History of Suffrage Extensions", *British Journal of Political Sciences*, vol. 39, p. 291-312
- Przeworski, A. (2009), "Democracy, Equality, and Redistribution" en Bourke, R., Geuss, R. (eds.), *Political Judgement. Essays for John Dunn*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 281-312
- Przeworski, A. (2010), *Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Rawls, J. (1971), *Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press
- Rawls, J. (1993), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica
- Rousseau, J. (1998), *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza
- Sen, A. (2000), *Desarrollo y Libertad*, Barcelona, Planeta
- Thomas, L. (1995), "Self-Respect: Theory and Practice", en Dillon, R. (ed.), *Dignity, Character and Self-Respect*, New York, Routledge, pp. 181-97
- Verba, S. (2003), "Would the Dream of Political Equality Turn Out to Be a Nightmare", *Perspective on Politics*, vol. 1, pp. 663-79
- Wall, S. (2007) "Democracy and Equality", *The Philosophical Quarterly*, vol. 57, pp. 416-438

Recibido el 02 de marzo de 2014; aceptado el 30 de noviembre de 2014.